

### La historia, campo de batalla de la filosofía

Gomez Alfonso, Modesto

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gomez Alfonso, M. (2004). La historia, campo de batalla de la filosofía. *Ratio Juris*, 1(1), 119-130. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-63867-2>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

# La historia, campo de batalla de la filosofía

*Modesto Gómez Alonso\**

## Resumen

**L**as pretensiones del autor son: (1) Clarificar los conceptos, objetivos y criteriología de la teoría política. (2) Señalar las diferencias fundamentales de dos concepciones opuestas de la historia: modernidad e historicismo. (3) Subrayar la unidad que tales diferencias

ocultan y mostrar sus deficiencias y oscuridades. (4) Proponer una nueva unidad de medida de las actuaciones públicas, que concuerde con la estructura de la acción y con la práctica ordinaria.

Para ello se emplea un método crítico y constructivo: el análisis

de la contraposición actitud ética-actitud política permitirá constatar los endeblecimientos de esta dicotomía, obligando a la fijación de coordenadas que no la incluyan, coordenadas según las cuales la evaluación política no será el juicio de las motivaciones de la acción, sino de sus resultados previsibles.

---

\*Licenciado en filosofía por las Universidades de Salamanca y Pontificia de Salamanca. Doctorado en filosofía. Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA). Correo electrónico: modestomga@hotmail.com.

## 1. ¿Actitud ética o actitud política?

Por regla general cada hombre se concibe como el centro metafísico del universo, instituye a sus triunfos, contratiempos, gustos y preocupaciones de un valor objetivo que están lejos de poseer, sucumbe a la fácil tentación del egotismo, que se acentúa conforme se estrechan sus intereses y su visión del mundo. Del mismo modo cada época amplifica sus resultados propios, alaba hasta el exceso sus méritos, oculta sus faltas y construye una genealogía imaginaria de la que ella es resultado, superación y medida. El "espíritu de los tiempos" es al tiempo conservador y optimista. Añádasele el ser racional o, con mayor razón, el ser la culminación necesaria de un proceso racional, y dispondremos de un cuadro fiel de la situación intelectual dominante desde el siglo de la revolución francesa.

Tal situación se caracteriza por una *extensión de la razón*, a la que se otorgan territorios a los que hasta entonces no había aspirado. Se descubre la razón en la historia. Se habla de la lógica de los acontecimientos. Los filósofos se esmeran en descifrar un código oculto cuya existencia se da por supuesta, código que, posibilitando la reconstrucción coherente de los periodos históricos, proporcionando un hilo conductor útil para unificar los aparentemente caóticos acontecimientos, no es tanto una herramienta para la comprensión del pasado, sino un arma de *justificación del presente* o, en su defecto, de *racionalización de las acciones presentes* ante el tribunal del futuro esperado (recuérdese el conocido: "la Historia me absolverá".) El filósofo se transforma en político, o, mejor, recupera su vocación de espejo de príncipes. Sin embargo, ya no es el consejero sagaz cuyas máximas son el precipitado de su experiencia mundana; se otorga una posición privilegiada que para nada requiere de la experiencia: es un contemplador "desinteresado", una pura "consciencia objetiva" ante la que discurren los hechos como silogismos, las causas como medios, las inconsciencias como "astucias de la razón". No es su experiencia la que le hace sabio, es su lógica la que le confiere la omnisciencia.

Pero el resultado "lógico" de la racionalización de la historia es la *historificación de la razón*, es decir, no media sino un paso entre el descubrimiento de que la dinámica cultural es racional y el otro gran "logro" de la cultura decimonónica: el descubrimiento de que la razón es un producto de la cultura. De tanto racionalizar la historia se relativiza la razón. La pretensión de justificar el contexto de descubrimiento

es reemplazada por la disolución del contexto de justificación. El exceso de racionalismo genera la devaluación de la razón. La disolución historicista de la metafísica sustituye a la vieja metafísica de la historia. El romanticismo se opone a sí mismo y *logra así su culminación*, culminación que ilustran el paso de Hegel a Dilthey y Spengler, la transición de la dialéctica a la hermenéutica, de la dinámica a la estática histórica.

Un aire de familia hermana a los metafísicos de la historia y a los historiadores de la metafísica. Comparten todos una hipertrofia del *sentido histórico* que obedece quizás al sentimiento de aceleración temporal del hombre contemporáneo. Todos ellos tienen también algo de *políticos*. Es más, piensan la filosofía, o bien como *expresión* de la cultura, o bien como *ciencia* de la cultura. En ambos casos se oculta una concepción *pública* de la filosofía, cuya posición y valor se justifican o por ser un *síntoma* de los tiempos, o por ocuparse temáticamente de ellos. He aquí el punto que me interesa subrayar especialmente: dialéctica y hermenéutica son reacciones frente a la modernidad, las constituye un *rechazo de la subjetividad autárquica, del atomismo idealista*; posiciones que se sustituyen por una especie de holismo sociológico caracterizado por la primacía de la *intersubjetividad exterior* sobre la *interioridad subjetiva*. Obedecen a una actitud novedosa a la que podríamos denominar "actitud política", rasgo diametralmente opuesto al de la "actitud ética" que define al hombre moderno.

Si algo identifica a la modernidad es, precisamente, la valoración de la *individualidad irreductible*. En religión, donde la Reforma predica la libre lectura de los Evangelios, aboga por una relación directa (sin intermediarios institucionalizados) entre el hombre y Dios, y sustituye una ética legalista en la que se juzga de acuerdo con las acciones por una moral interior donde sólo la fe y la conciencia poseen relevancia. En filosofía, donde la búsqueda programática de la certeza, el descubrimiento del *cogito* y la proteica doctrina del dualismo reemplazan a las metafísicas realistas y a los naturalismos teológicos del medievo. En economía, mediante el triunfo y la consolidación de la propiedad, de la producción y del comercio privados, es decir, del capitalismo. En teoría política, donde arraiga el contractualismo, hipótesis de trabajo cuyo rasgo más relevante es ontológico: la afirmación de que lo *verdaderamente real* son los individuos, la señalización de que la socie-

dad y el Estado son construcciones arbitrarias (realidades segundas, “abstracciones”) a las que sólo justifica el estar en función de los primeros, de sus intereses y requerimientos. Compárese, por ejemplo, la concepción del *genio artístico* en un filósofo de tradición moderna, Schopenhauer<sup>1</sup>, con la descripción que de él hacen especies diferentes de historicismo. En el primer caso nos encontramos ante un individuo que trasciende las coordenadas espacio-temporales, ante un puro sujeto de conocimiento que se desprende de su yo histórico, de su voluntad personal, y que contempla los objetos bajo especie de eternidad, viéndolos tal como son y en la distancia, es decir, mostrando su esencia intemporal de tal modo que en esa apoteosis de la visión se produce una anestesia de las pasiones, una liberación momentánea del deseo y de la cotidianidad. El genio es una excepción y su excepcionalidad requiere de intemporalidad. Reconoscible por ser propiedad de todas las épocas *no pertenece a ninguna*. El pensamiento de los historicistas toma, sin embargo, derroteros opuestos. Para unos (Taine<sup>2</sup>, por ejemplo), el genio no es sino el resultado necesario del medio físico, geográfico, climático, histórico y social que le rodea. Para otros, se trata del producto más tangible de la lucha de clases o, en el mejor de los casos, de la consciencia crítica de las contradicciones económicas de su época. Para algunos más es una especie de sismólogo que, en tanto que portavoz de su tiempo, es también el más despierto de entre sus contemporáneos a las peculiaridades de su cultura<sup>3</sup>. La comparación no puede ser más fructífera: muestra dos actitudes contradictorias, dos temperamentos opuestos. La imagen que define a la modernidad es la de Robinson Crusoe confinado en su isla.

La desvalorización de la historia es un rasgo típico de la cultura moderna. El mundo histórico resulta *ajeno al hombre* en varios sentidos. Metodológicamente, porque se trata del mundo de la tradición, de la autoridad, de las nociones comunes, de las ideologías compartidas, esto es, porque lo constituyen todos aquellos rasgos que dificultan objetividad y conocimiento, todas aquellas barreras que el espíritu científico de la época trata de traspasar a cualquier precio. Gnoseológicamente, porque es algo de acceso *mediato*, carente de la transparencia y de la incorregibilidad de la consciencia. Es decir, porque del mundo histórico no se tiene *conocimiento directo*, porque es tan “externo” como la naturaleza y, por su irreductibilidad a la matemática, todavía menos cognoscible. Ontológicamente, porque una reflexión seria acerca del principio de identidad concluye que: (1) los hechos que constituyen nuestro yo histórico son accidentales respecto de nuestra identidad personal; (2) la posibilidad lógica de la consciencia sin corporeidad implica, por axiomas modales, la distinción necesaria entre ambas, o, lo que es igual, significa la separación radical entre lo que somos y lo que hacemos, entre las coordenadas bajo las que se desarrolla una exterioridad con la que no nos identificamos y una interioridad que en cierto sentido es atemporal o supratemporal<sup>4</sup>.

Esta desvalorización de la historia se encuentra empapada de un fuerte sentimiento ético, o, me atrevería a decir incluso, religioso. No se trata únicamente de que no existan leyes históricas o de que la apariencia de novedad oculte la repetición continua de un mismo drama, repetición donde sólo varían los atuendos de los personajes, nunca sus intenciones, propósitos y estrategias. Tampoco es sólo que la

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*, I-III. Buenos Aires: Aguilar, 1960, t. II, Apéndice al Libro Tercero, XXXI, pp. 273-291.

<sup>2</sup> Taine, H. *La pintura en los Países Bajos*, en: Taine, H. *Filosofía del arte*. Buenos Aires: Austral, 1951, pp. 15-109.

<sup>3</sup> Un texto significativísimo de Spengler dice con referencia a la filosofía: “Pero pregunta y respuesta son en este orden una misma cosa. Toda gran pregunta, que lleva en su seno el apasionado deseo de una determinada respuesta, posee la exclusiva significación de un símbolo vital. No hay verdades eternas. Toda filosofía es expresión de su tiempo y sólo de él. No hay dos épocas que tengan las mismas intenciones filosóficas; claro es que me refiero a la verdadera filosofía y no a las minucias académicas sobre las formas del juicio o las categorías del sentimiento (...). Cuanto más grande es el hombre, más verdadera es la filosofía, en el sentido de esa verdad interior de las grandes obras artísticas, que es independiente de la certidumbre y coherencia lógica. A lo sumo puede la filosofía absorber el contenido de una época, realizarlo, y habiéndole dado forma, habiéndolo encarnado en personalidad e idea, entregarlo a la evolución subsecuente. La vestidura y máscara científicas de una filosofía no significan nada. No hay nada más sencillo que construir un sistema, en substitución de pensamientos que no se tienen. Y hasta un buen pensamiento posee escaso valor si es pensado por un espíritu superficial. Lo que le da importancia a una teoría es su necesidad para la vida”. SPENGLER, O. *La decadencia de Occidente*, I-II. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993, t. I, Introducción, § 15, pp. 73-74.

<sup>4</sup> Para un estudio pormenorizado de las razones lógicas a favor del dualismo, confróntese: DESCARTES, R. *Observaciones sobre el programa de Regius*. Buenos Aires: Aguilar, 1980. STUART MILL, J. *Theism*, en: STUART MILL, J. *Three Essays on Religion*. Bristol: Thoemmes Press, 1993, III, pp. 196-211. KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

historia sea el vergonzoso espejo de nuestros fracasos, el punto exacto donde los ideales friccionan la realidad y se derrumban. El problema no se encuentra en lo que la historia ha sido, *sino en lo que no puede ser*. Y lo que no puede ser es *refugio ético, camino de perfección, vía de aprendizaje y de transformación personales*. El corolario de la irreductibilidad del yo y de su independencia ontológica es la reinterpretación del lema delfico “Conócete a ti mismo”. Si el “ti mismo” es algo interior habrás de desprenderte de todos los ropajes externos que, proporcionándote consistencia, también te ocultan. Es más, si lo que buscas es una “vida auténtica”, en concordancia con tu más íntima naturaleza, ello no será posible mientras vivas aferrado a las apariencias, mientras actúes conforme a los dictados de tu entorno o mientras te dominen las necesidades y los deseos de tu consciencia empírica y de tu corporalidad. La búsqueda de autenticidad es, sobre todo, combate por la honestidad, o, lo que viene a ser lo mismo, desencuentro con el mundo y con ese yo ínfimo que en él se debate. La existencia cobra así un significado heroico, se transforma en una lucha incesante donde el enemigo tiene rasgos temporales e históricos y donde la victoria es también un desarraigo: libertad como *apaceia*, personalidad como carencia de individualidad, sosiego como supresión momentánea de las barreras espacio-temporales. Si tu meta es ser tú mismo para ser invulnerable al mundo, nunca irías al mundo para encontrarte. Cualquier cosa que allí suceda nada tiene que ver contigo.

Misticismo subjetivista, ascetismo estoico, vinculación de ética y estética, idealismo en gnoseología y en ontología; peculiaridades que conforman la mentalidad moderna y cuya relación es de coimpliación. Una meta, la plenitud, y una dirección donde encontrarla, la interioridad “purificada” de condicionamientos históricos, sociales y personales. La transformación interior podrá transformar el mundo, pues el mundo es siempre “mi” mundo. Nunca sucederá a la inversa, en tanto que mi ser y mi voluntad quedan siempre más allá del mundo, constituyendo sus límites<sup>5</sup>. El proceso es al tiempo de paulatino retroceso al corazón del yo y de suspensión sucesiva del yo

corporal e histórico. Cualquier triunfo de la parte histórica de mi ser es una caída. Los pensadores modernos reinterpretan al cristianismo en oposición consciente a la religiosidad externa judía, subrayan especialmente el hecho de que “el reino de los cielos habite en nuestro interior” y coinciden en la predicación de una impermeabilización frente a cosas y acaecimientos. A diferencia de Vico, pensador protohistoricista que creía que porque la historia y la cultura son construcciones del hombre han de ser también los objetos gnoseológicamente más asequibles; el espíritu moderno repudia la primera premisa y encuentra únicamente en la historia los rastros de la victoria de la individualidad aparente, de la voluntad constreñida y tiránica, de todo aquello que no sólo nos es accidental, sino que obstruye e imposibilita un verdadero acceso a lo que realmente somos. Ir al mundo para encontrarnos es no haber comprendido que suceda lo que allí suceda será siempre algo que nos es extraño, en dos sentidos, porque nunca será una realización *nuestra* y porque nunca contribuirá a realizarnos. “Dios no se manifiesta en el mundo”<sup>6</sup> significa que la transformación del yo sólo implicará la transformación de la *totalidad* del mundo, nunca de sus contenidos; y a la inversa, que esos contenidos varían sin que varíe su *sentido*, y ello porque en sí carecen de todo sentido. Es la apoteosis del espectador, apoteosis de la que se deduce la identidad de realismo e idealismo, doctrinas metafísicas que, al referirse a la totalidad del mundo, no podrán diferir en lo que al yo, en sus límites, respecta. No se nos recomienda impermeabilizarnos de la historia en virtud de una hipersensibilidad histórica; tal impermeabilidad es un *hecho*, saber de él es haber alcanzado una mejor consciencia. Lógica y ética se hermanan. Ambas son formas de deber para con uno mismo. Vivir éticamente es, simplemente, vivir en la verdad, y vivir en la verdad es vivir en concordancia con el modelo schopenhauariano de genialidad estética y de santidad mística.

Las dos posiciones con las que nos enfrentamos son, entonces, éstas: (1) La actitud *moderna*, caracterizada por un dualismo extremo en el que prima la disociación entre el hombre y su historia, en el que la

<sup>5</sup> Idea que, bajo evidente inspiración de Schopenhauer, expresa un impresionante pasaje del Tractatus: “Si la voluntad buena o mala cambia el mundo entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.

En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz.” WITTGENSTEIN, L. Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid: Alianza Universidad, 1994, p. 179.

<sup>6</sup> Ibid., p. 181.

medida de la autenticidad es el grado de suspensión de la voluntad y la consecuente hipertrofia de la capacidad de contemplación y de distanciamiento. Se trata, en consecuencia, de un programa de la No-Acción, de una mística del apaciguamiento interno. Paradójicamente, su propuesta de una ética durísima, de la renuncia y la ascesis, es también el programa de una *vida moral sin acciones* "buenas" o "malas", de una autenticidad donde cualquier cosa que hagamos dentro del mundo, empíricamente, o carece de valor moral o es siempre, por definición, mala. (2) La actitud *historicista*, a la que define una deconstrucción del yo desde el contexto y la intersubjetividad, deconstrucción que se traduce en la ecuación "vida auténtica - vida histórica". Su punto de partida, *la mundanización de la consciencia*, es al tiempo un hecho y un deber. Su lema es el *intervencionismo*. Sus enemigos, consciencias descarnadas y verdades objetivas. Sus variantes, una hermenéutica conservadora donde toda acción es y ha de ser el resultado y la expresión de la cultura establecida, hermenéutica que afirma de toda intervención que es *intracultural*; y una dialéctica progresista en la que se fomenta el valor de la transformación del mundo como medio para la transformación de la persona, pero donde, frente a la primera, ni toda intervención es intracultural ni el valor de la acción reside en el conformismo. Aquí el horizonte de la historia absorbe al de la cultura. Se instaura *lo que puede ser (o lo que tendrá que ser)* como medida y criterio de *lo que es*, la utopía como lugar del hombre, como instancia desde la que juzgar la realidad y sus deficiencias.

Es prudente recalcar esto. Actitud ética y actitud política no difieren tanto en su respuesta al problema de la existencia y de la cognoscibilidad de las leyes del devenir histórico como en algo muchísimo más profundo: sus respectivas respuestas a la cuestión lógica y epistemológica *del lugar de la consciencia en relación al mundo* y al dilema ético que ese problema envuelve. Convicciones epistemológicas contrapuestas originan, o, al menos, *justifican*, actitudes éticas irreconciliables. Lógica y ética se presentan como un ídolo bifronte, como el anverso y el reverso de la misma moneda.

## 2. Razón y conducta

Nuestra propia experiencia es, respecto de las opciones contrapuestas que señalábamos en el punto

anterior, dual. Si la cotidianidad representa el triunfo completo de la *inserción en el mundo*, la primacía del punto de vista subjetivo, la tiranía de la circunstancialidad, de la naturaleza y de la historia; la posibilidad de distanciamiento de la que brota el asombro ante la existencia del mundo y la *desvalorización* de nuestra existencia mundana es también un hecho constitutivo de la consciencia, es más, se trata de la condición de posibilidad de varios de los rasgos más peculiares de nuestra especie: la voluntad de conocimiento objetivo, la capacidad estética y artística, el sentido de la ironía, el sentimiento de lo absurdo y la responsabilidad ética.

Es en los dominios de lo que en sus primeros escritos denominó Schopenhauer "consciencia mejor"<sup>7</sup> donde el mundo y sus urgencias, donde la historia y sus requerimientos, donde nuestro yo y sus apetitos, son vivenciados desde la *exterioridad*, percibidos sin vinculación existencial alguna, contemplados como simples apariencias, descargados de todo contenido, vaciados de sentido y de ser. La consciencia deviene transparente. El mundo deja de tener consistencia. La visión, careciendo de un centro de gravedad, se despersonaliza. Se disuelve el sentido del mundo, o, lo que es igual, su justificación pasa de ser ontológica a ser estética, de ser interna a tratarse de un fenómeno externo. La perspectiva subjetiva es reemplazada por el punto de vista desde ninguna parte. Desvinculados de todas las preocupaciones habituales, alcanzamos una paz que desconocíamos, un sentimiento de *invulnerabilidad* que ha sido la razón de ser de las doctrinas de estoicos, racionalistas y místicos. "Nada me puede ocurrir", he ahí la exclamación natural de quien ha pasado a ocupar la posición de un dios epicúreo, de quien obtiene una perspectiva bajo especie de eternidad.

Es el descubrimiento de la invulnerabilidad lo que confiere *valor intuitivo* a las argumentaciones dualistas, es también el origen de la problemática a la que nos enfrentamos. Tal invulnerabilidad se resquebraja en cuanto la consciencia empírica renueva su dominio, en cuanto los quehaceres cotidianos, las decisiones diarias y los *imperativos vitales* pasan a devolvernos a nuestra habitual posición intramundana, nos arrebatan un don al que aún no nos habíamos acostumbrado. En ese momento, disponiendo de las dos modalidades de consciencia de la experiencia, adquiere significado la cuestión central de la ética:

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II. Valencia: Pre-textos, 1999.

*¿qué debo hacer?*; pregunta que, en último término, descansa sobre un dilema antropológico: *¿quién soy yo verdaderamente, el hombre que actúa en el mundo, el dios distante a las cosas?*, y sobre un imperativo lógico: *No puedo ser una realidad contradictoria*.

La exigencia ética es, por tanto, el resultado natural de una tensión inevitable, tensión originada por la naturaleza escindida de la consciencia. Interesa subrayar algunos rasgos de esta exigencia. Primero, se plantea en un *lugar neutral*, en la tierra de nadie que constituye el límite entre la consciencia empírica y la consciencia “mejor”, la encrucijada de los dos extremos. Subyugados por el flujo de la vida ninguna duda sobre su valor o sobre su sentido nos detiene. Embriagados por la disolución del yo no hay dique que pueda contener el éxtasis de esa marea. Sólo podrá surgir el dilema en la *reflexión*, lugar donde la liberación de las circunstancias no viene reemplazada por la embriaguez de la disolución. En segundo lugar, nos enfrentamos con un problema que exige la *supresión* o la *represión* de una de las opciones, problema cuya solución, además, habrá de actuar como un *revulsivo* contra la tentación de pensar la opción desechada como un “enigma”, esto es, como algo que, aunque desvalorizado, posee algún grado de realidad. En fin, las opciones disponibles son: (1) El reconocimiento de que nos vemos *forzados* a vivir en el mundo, reconocimiento templado por la afirmación de que esa forma de vida *tiene sentido*. (2) El dictamen del *sinsentido* de nuestra cotidianidad, dictamen al que, en este caso, suaviza la señalización de que una “vida auténtica” es posible, de que no estamos forzados a permanecer anclados en el mundo.

La radicalidad de estos rasgos es consecuencia de la propia radicalidad de la exigencia ética, que se presenta bajo la forma de un *deber para con uno mismo*, de un *anhelo de autenticidad*. Tal anhelo es muy respetable. No hemos de olvidar, sin embargo, que tiene algo de la inflexibilidad jacobina, pues lo constituye una supresión de lo inauténtico, una dureza para con nosotros mismos en la que irremediablemente hemos de perder cosas que habíamos considerado propias, cosas como nuestra capacidad de distanciamiento o nuestra vida histórica. Además, una exigencia así se traduce por ambas partes en una *apología de la irresponsabilidad*. Si en algo se contra-

ponen modernidad e historicismo es en que, mientras la primera hipostasia la *impermeabilidad* del sujeto, el segundo radicaliza tanto la afirmación de su *permeabilidad* que acaba por identificar lo psicológico y lo sociológico, la psique y la cultura. De acuerdo con este esquema, el dualista, porque no reconoce como suyos “sus” actos históricos, recusa cualquier intento de evaluación de *sí mismo* en virtud de acciones; cosa que también hace el historicista por razones contrarias: porque él no es responsable de la cultura o del rol histórico que lo define, cultura y rol histórico que abarcan la totalidad de su consciencia. En el primer caso, *en la acción no hay culpa porque la libertad es nouménica*; en el segundo, *porque la responsabilidad es colectiva, y, en consecuencia, impersonal*. Parodia de esa consecuencia del dualismo (ejemplificada por el calvinismo) es la obra de James Hogg, *The private Memoirs and Confessions of a justified Sinner*<sup>8</sup>. Vergüenza del corolario del historicismo, las reclamaciones churchillianas del final de la guerra, reclamaciones en las que late el corazón cruel del Antiguo Testamento: la culpa del padre que se prolonga hasta siete generaciones.

El talón de Aquiles de estas exigencias ineludibles se encuentra, no obstante, en otro punto: *su irrealizabilidad, de la que se sigue la imposibilidad de transformar dramas personales en problemáticas sociales*. La ética dualista se estructura en torno a dos tesis: la clausura sujeto-mundo, consciencia-realidad; y el imperativo de una forma de vida que concuerde con ese hecho. Es evidente la contradicción de ambos elementos. La vivencia extratemporal condena *cualquier forma de vida* por inauténtica, incluida aquellas que supuestamente “realizan” esa vivencia. Es más, no sería posible encontrar un vínculo que unificase la consciencia metafísica de aislamiento ontológico y las reglas prácticas que expresarían y serían el resultado irremediable de esa iluminación. Quien se sabe ajeno al mundo, ¿ha de vivir en el mundo con la indiferencia de esa lejanía o con la apasionada piedad que es consecuencia del descubrimiento de que todo es uno?, ¿ha de buscar metódicamente el *apagamiento*, la disolución que predicen las religiones intelectuales del Oriente, o, por el contrario, ha de despreocuparse de sus acciones temporales, viviendo con una inmoralidad incivilizada que no le contamina? No sólo no hay una forma de

<sup>8</sup> HOGG, J. *The private Memoirs and Confessions of a justified Sinner*. Köln: Könnemann, 1999 (edición en español: HOGG, J. *Memorias privadas y confesiones de un pecador justificado*. Madrid: Valdemar, 2001).

vida auténtica que se deduzca naturalmente del dualismo teórico (dualismo que podrá, de acuerdo con el temperamento de quien lo asuma, ejemplificarse en estoicismo o en hedonismo, en misticismo o en sensualismo, en distanciamiento o en arrebató), sino que la lógica interna de este posicionamiento conduce a la disolución de la antinomia “vida auténtica-vida inauténtica”, disolución cuyo rasgo básico es la consciencia del *sinsentido* de una exigencia ética que, aunque irrealizable, es también ineludible. El lugar de la autenticidad pasa de la vida a la *actitud*, del qué se hace al cómo se vivencia lo que se hace. Esta actitud, de acuerdo con la propia estructura interna del dualismo, *no tiene porqué estar implícita en las acciones, rastrearlas en ellas*.

En el caso del historicismo hallamos una paradoja paralela a la expuesta en las líneas previas, un *desplazamiento de la acción a la actitud* que implica un desplazamiento del *lugar de la ética*: de juicio de la conducta pasa a ser evaluación de las creencias. Se supone que la vida auténtica es la vida histórica, que cuanto más históricos seamos más seremos “nosotros mismos”. Se supone también que lo que garantiza una vida así es su sentido, sentido que, por las pretensiones objetivas y universales de esta doctrina, habrá de tratarse de un “valor” independiente de la experiencia inmediata. ¿Dónde encuentra ese valor el hombre teórico? No en la vida misma, *sino en una concepción de la vida*, en una cosmovisión donde se entremezclan antropología y metafísica. El problema viene a ser éste: vivir en el mundo es un valor en sí mismo, pero ese valor sólo podrá ser efectivo (sobre todo, frente a la amenaza del absurdo) si encontramos su *justificación*, si transformamos un hecho en una *necesidad consciente*. Brota de ahí la distinción, *en el género de lo auténtico*, entre la consciencia ordinaria (ateórica) y una élite filosófica o científica que “sabe a qué atenerse”: es la distinción entre la esclavitud y la libertad, entendida ésta como consciencia y aceptación de un necesitarismo que, según los casos, será sociológico, psicológico, religioso o naturalista. Se trata, en consecuencia, de una escisión entre autenticidad e inautenticidad, escisión política que se traduce en dicotomía compromiso – cotidianidad, ciencia – ignorancia, *intelligentsia* – proletariado. Al final, no son nuestros actos la medida de nuestro ser, son nuestras *creencias y actitudes* las que determinan el grado de nuestra ética. Por ca-

minos opuestos se alcanza idéntica disolución: no es posible una vida auténtica, lo posible es una *actitud auténtica* ante la vida. El historicismo acaba instituyendo una salvación “por la fe” que es otra forma de dualismo, acaba cometiendo el mismo error de las religiones precedentes, caracterizadas a la perfección en el retrato que hace Rousseau de M. Pontverre:

Lejos de pensar en devolverme a mi casa, aproveché el anhelo que yo tenía por alejarme de ella para hacer imposible mi regreso aunque tuviese deseos de hacerlo. Podría apostarse que me enviaba a la muerte por miseria o a convertirme en un granuja. No era eso lo que él veía. Veía un alma arrebatada a la herejía y devuelta a la Iglesia. Honrado o granuja, ¿qué importaba con tal que yo fuese a misa? No hay que creer, por lo demás, que esta forma de pensar sea peculiar de los católicos; es la de toda religión dogmática en la que lo esencial no es obrar, sino creer.<sup>9</sup>

En cualquier caso, aunque la ética acabe siendo siempre una cuestión de actitudes, una disciplina donde lo que se busca es, más que cambiar las cosas, cambiar su *color*; todavía podría replantearse la contraposición vida auténtica – vida inauténtica en términos aparentemente correctos: actitud auténtica – actitud inauténtica. No es este el lugar para una discusión pormenorizada sobre el estatus ontológico de la consciencia. Baste señalar, *para las dos doctrinas enfrentadas*, la ineficacia de este último refugio. El reconocimiento implícito de que cotidianidad y consciencia mejor son en su respectiva jurisdicción *tribunales de última instancia*, es decir, de que son ámbitos independientes en los que se utilizan unidades de medida contrapuestas, ámbitos absolutos *desde sí mismos* e impermeables; implica asentar a la imposibilidad *de forzar lo forzoso*, a la insensatez de: (1) la pretensión de extender lo que consideremos “actitud auténtica” a la totalidad de la experiencia de la consciencia; (2) el intento de unificación del conjunto de nuestra vida desde un *único ideal regulador*, ideal que actuaría como tribunal último de apelación, como ley y como brazo ejecutor de la ley.

El hecho de que la exigencia ética se plantee en el terreno fronterizo entre los dos tipos de consciencia demuestra a la vez el imperio de la cotidianidad y la tiranía de la mejor consciencia. Significa esto que optemos por lo que optemos la lógica de los acontecimientos se impondrá sobre las decisiones. Éstas

<sup>9</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo. *Las confesiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 82.



cristalizarán en acciones concretas sin relevancia real, en *representaciones* con las que nos contentamos a nosotros mismos, en rituales momentáneos a los que la *fuerza de las situaciones* reducirá de inmediato. Nadie puede ser un espectador en el dolor o en el goce. Nadie recordará los dogmas de su religión o los atributos de su divinidad en el momento de enfrentarse a decisiones y responsabilidades que le comprometan. Nadie encontrará un sentido en su existencia ordinaria bajo el influjo, momentáneo pero fortísimo, de la trascendencia estética. La necesidad obliga: *cada acción va acompañada por la actitud que le corresponde, o mejor, es la actitud que le corresponde*. La fuerza de nuestros dilemas es teórica, y, consecuentemente, se desvanece en contacto con la realidad, hablemos de una u otra de sus categorías. Y si esto es así, entonces ni la búsqueda de la actitud auténtica, el compromiso con uno mismo, podrá llegar a materializarse; ni el *ideal irrealizable de autenticidad* será otra cosa que una evaluación de nosotros mismos desde parámetros que no son los nuestros, desde perfecciones que no nos pertenecen; perfecciones que, inalcanzables, transformarán nuestra vida reflexiva en un infierno, en un ajuste de cuentas según el cual la mitad de nuestra existencia es una caída y la otra mitad la medida mediante la cual constatamos su magnitud. La exigencia ética es el origen de la infelicidad, su anhelo constante la ruta más segura para agriar todos los bienes. La lógica revirtiendo sobre la existencia genera el terror (y en este sentido la hermenéutica es la forma más despiadada de terror y de lógica.)

El resultado de la deconstrucción paulatina que hemos venido llevando a cabo parece abrir una tercera posibilidad de autenticidad. “Auténtica” es la actitud de quien asume la peculiar escisión de la conciencia humana, de aquél que acepta su naturaleza dual y evita la propuesta de la supresión o de la jerarquía. Tal individuo será un ejemplo de *ironía* y de *escepticismo*. Se apartará conscientemente del procedimiento insensato de los moralistas de toda índole y contemplará la contaminación moral del mundo sin que ésta le afecte. Se librárá así de los males que contiene la caja de Pandora de la historia: la intransigencia para con uno mismo y para con los otros, el odio al que esa intransigencia confiere “valor”, la pérdida de sentido en la que desembocan inevitablemente los también inevitables fracasos de las metafísicas de la historia, el sentimiento de culpa, la autohumillación, la vanagloria o el fetichismo. Sin

embargo, si una actitud así es auténtica y *terapéutica* ello se debe a su *carácter restrictivo*, al hecho de que no se transforma en algo que quiera trasladarse a las esferas de la acción y del arte o que pueda servir de medida de lo que en esas regiones suceda. La ironía es la supresión de la ética y, con ello, la liberación de todo aquello que la ética abarca. Su triunfo *sólo alcanza al pensamiento*, he ahí la razón de su efectividad: pues sólo una liberación en el pensamiento puede liberar a la acción en el pensamiento del acoso de los fantasmas que el pensamiento crea. No se trata, sin embargo, de algo intrascendente. Es el pensamiento el que puede amargar la vida. Su saneamiento hará más por la reconciliación de cada hombre consigo mismo y con los demás que cualquier medida puntual en el reino de la historia. Al final *todo es cuestión de actitud, pero eso sí, de actitud clausurada y transigente*.

La consecuencia más provechosa de esta nueva actitud es que disuelve la dicotomía vida auténtica – vida inauténtica, es decir, que obliga a transformar los parámetros tradicionales de evaluación política. Ni ética historicista ni ética dualista. La ética, *racional en tanto que propuesta de una vida en la verdad*, es sustituida por el *comportamiento*, o lo que es igual, la evaluación de las cosas de acuerdo con lo que son, reemplaza a su evaluación de acuerdo con lo que deberían ser. *Política sin ética*; en otras palabras, distinción tajante entre los dilemas personales y las resoluciones sociales, juicio de la historia sin metafísica, dictamen sobre la vida únicamente a partir de las aspiraciones (que *nunca* son teóricas) de la propia vida. La cuestión se desplaza del sentido a la realidad, dinámica a la que obliga el método terapéutico que hemos propuesto: reconstrucción del problema sin contar con aquel factor cuya oscuridad hacía nebulosa la totalidad de la ecuación, factor que creaba una disciplina espurea y que ocultaba los verdaderos términos de lo que debía resolverse. Los términos de nuestra propuesta son conceptuales. Creemos que los problemas políticos no son tanto de hechos como de conceptos, no tanto políticos como lógicos. Cambiar la conceptografía ayudará a resolverlos, es más, una vez se produce esa transformación todo deviene transparente. “Cambiar la conceptografía” significa *fortaleza en la actitud que libera a las cosas de nuestras actitudes, a la búsqueda de satisfacción de la búsqueda de sentido*. Nuestro lema es:

Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descrip-

ción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos.<sup>10</sup>

### 3. Políticas desafortunadas

El primer resultado visible de este cambio conceptual es una *simplificación* provechosa y una *distinción* necesaria. La filosofía política tradicional se especializó en dos tipos de problemas con raíz común: (1) El análisis de las condiciones de la *legitimidad* política. (2) La evaluación de las acciones públicas desde las coordenadas de éticas específicas. Las consecuencias de esa actitud fueron gravísimas: (a) *Idealización* del hombre, cuyos resultados más aberrantes han sido la distorsión de la perspectiva, la justificación de los conflictos ideológicos (de la confrontación de cosmovisiones), el abandono de las políticas del bienestar y la contaminación metafísica de la acción y de la historia (una nueva *soteriología secular*.) (b) Justificación de la *intolerancia* como corolario de la hipertrofia de los enjuiciamientos morales. (c) *Primacía de la ética sobre la política*, concebida ésta como un mero apéndice de la primera; es decir, tendencia a hacer descansar el funcionamiento del estado en virtudes privadas y actitudes personales. (d) *Relativismo*, resultado lógico de la existencia de horizontes éticos contrapuestos, de modelos de evaluación en conflicto.

La ética, acreditada ante la ciencia emergente como *contrato social*, desempeñó un papel central en la teoría política moderna. Fue allí o bien la *instancia crítica* desde la que se socavaron los cimientos de la totalidad de las sociedades *de hecho* (caso de Rousseau) o bien el *suelo firme* que garantizó el orden establecido, que sirvió para justificar, de acuerdo con el lema “donde no hay sociedad hay naturaleza”, la totalidad de las sociedades históricas. El contractualismo no fue nunca, tal como algunos manuales nos enseñan, un método de reconstrucción de la historia. Se trató, más bien, de un *marco normativo*, de un instrumento que conseguía satisfacer al tiempo las exigencias de la ciencia y la necesidad de evaluación moral que resulta de la omnipresente exigencia ética. Es la ética la que justifica al Estado, en unos casos porque se supone que un “Estado ético” es posible, en otros, porque se subraya que no hay eticidad si no hay Estado. Los temperamentos diversos de los distintos autores no deben llevarnos a engaño: las pretensiones éticas podrán ser satisfechas tanto

por la aspiración rousseauniana a la “sociedad de los santos” como por el agresivo dilema de Hobbes, dilema sangrante ante el que quienes aspiren a la ascética, quienes vean en sus pulsiones al mayor enemigo, no tendrán dilema alguno: mejor *cualquier* sociedad, donde uno puede vivir como hombre, que la naturaleza, donde habremos de ser siervos de la necesidad y esclavos de las pasiones. Dos extremos se unen: el optimismo, según el cual la pretensión de transformar la historia queda justificada por la necesidad de satisfacer el punto de vista moral, y el pesimismo, en el que se recusa la transformación de la historia *para poder conservar la cultura*, esto es, donde la necesidad de conservación del punto de vista moral obliga a la cancelación de cualquier propuesta que pueda conducir a su disolución, a la naturaleza. En ambos casos la humanidad ética triunfa sobre la humanidad sentiente, las necesidades del hombre concreto se supeditan a las exigencias del ideal.

Es ahora cuando se constata el provecho de la simplicidad y de la distinción que acompañan a la terapia propuesta. Apostamos porque la medida de la política sean los requerimientos del hombre práctico, las aspiraciones de quien actúa, no de quien teoriza. Deslegitimamos, por ello, una problemática política que asuma conceptos morales, un *set* de cuestiones que se preocupe más por especificar las características de la vida auténtica y por lograr modelos políticos que o bien garanticen esa posibilidad o bien la realicen, que por responder a las exigencias diarias, exigencias que nada tienen de moralidad, y sí, y mucho, de *utilidad*. Distinguimos, porque la vida práctica es distinta de la confrontación ética; simplificamos, porque las coordenadas del problema varían, porque disponemos ya de la *posibilidad de una claridad conceptual* de la que carecían las cuestiones de validez y legitimidad.

La filosofía política debería ocuparse de: (1) Describir las aspiraciones más corrientes de la actividad pública, diseñando una jerarquía de propósitos e intenciones que corresponda a la realidad. Propeuteca de esa descripción será un análisis del lenguaje, un proceso de desmitificación gramatical que permita al teórico evitar las redes metafísicas que acechan en la uniformidad lingüística. Un filósofo prevenido habrá de ser un anti-Sócrates, estar tan alerta a los peligros de la unidad (esencialismo) como a las asechanzas de una jerga a la que no suele acom-

<sup>10</sup> WITTGENSTEIN, L. Investigaciones filosóficas. Barcelona: UNAM / Crítica, 1988, I, § 109, p. 123.

pañar la necesaria *capacidad sinóptica*. (2) Dibujar el mapa de las creencias estructurales del *sentido común*, para lo que se servirá el filósofo de una “fenomenología” de la acción que posibilite discernir lo que se cree de lo que se dice creer, distinguir entre el creer y el creer que se cree. Las consecuencias de la falta de discernimiento en este aspecto pueden rastrearse en múltiples monstruosidades legales: concepción de la justicia como venganza y retribución, terminología jurídica derivada de las metafísicas del libre arbitrio, desconocimiento de las circunstancias del acto punible y de sus causas, etc.; monstruosidades cuya revocación es una asignatura pendiente tanto de los teóricos del derecho como de los ejecutores de la ley. (3) Proyectar un modelo de sociedad en el que se cumplan, al menos, los siguientes requisitos: disociación entre las creencias y aspiraciones éticas personales y los marcos públicos que fijan las reglas de convivencia; realismo, esto es, posibilidad de esa sociedad teniendo en cuenta las deficiencias de sus “futuros” miembros; antiindividualismo y antiorganicismo, es decir, que se trate de una sociedad donde se contemplen tanto las motivaciones individuales como los intereses sociales, sociedad que se base en una conciliación lo más perfecta posible del interés personal y del interés plural, conciliación que no es “disolución” del problema, tal como el organicismo predica mediante la inserción del yo propio en el yo social, de la voluntad individual en la colectiva (Rousseau), y que el liberalismo extremo (Nozick, Friedman) alienta en un sentido opuesto al del organicismo, olvidando que la igualdad es condición de la libertad, que la convivencia es tan necesaria como la autorrealización.

Nuestra propuesta, en suma, consiste en una nueva *criteriología*. Midamos la política teniendo en cuenta sus *resultados previsibles*, no sus *motivaciones morales*. Califiquemos las acciones públicas, no de “buenas” o “malas”, sino de “afortunadas” o “desafortunadas”. Tomemos como modelo de “fortuna política” aquel modelo de sociedad que responda a nuestras aspiraciones básicas (reducción del conflicto social, posibilidad de una vida digna), que sea realizable y que distribuya entre el mayor número posible la mayor “cantidad” posible de felicidad y satisfacción. Habrá, por supuesto, una gran diferencia entre los hombres que actúen conscientemente de acuerdo con este modelo y aquellos otros que generen provecho por accidente. Sin embargo, tal diferencia no es una distinción moral; es sólo la distin-

ción cotidiana entre el prudente y el imprudente, entre aquel que comprende que la felicidad de los demás garantiza la suya y el individuo impulsivo que por una satisfacción momentánea genera su ruina. La jerarquización natural de nuestros intereses origina un cierto tipo de *ascetismo*, pero no es el ascetismo de la metafísica y de la ética, sino el de la política y el sentido común. Podríamos llegar a comportarnos como dioses siendo humanos. Bastaría con que dejásemos de pensar en los otros como “fines en sí mismos” y decidiésemos tratarlos como *medios*, medios cuyo grado de satisfacción es directamente proporcional al propio. La historia es la prueba sangrienta del resultado de las buenas intenciones. El *egoísmo racional* podrá deparar mayores beneficios a la humanidad que los idealismos, intransigentes y auto-complacidos.

La recomendación de actuar conforme a lo que somos no es más que el consejo de sentido común de *seguir nuestras inclinaciones obedeciendo al dictado de la razón*, de dejar que nuestra *capacidad de previsión*, nuestra *inteligencia*, esté al servicio de nuestras pasiones. ¿Y qué mayor servicio puede prestar la inteligencia al deseo que *servirle de guía*? Si se busca la paz es imprudente predicar la confrontación. Si se quiere la cooperación no se puede abogar por la libertad de mercado. Si las fronteras generan odio y desconfianza entre las naciones no tiene sentido suprimir lo que podrían ser las bases de un gobierno mundial. Si se desconfía de la inteligencia del hombre (y de sus buenas intenciones), ¿es ingenuidad o mala intención la de aquellos que pretenden que los gobiernos no regulen la economía, que los beneficios sociales procedan de la “responsabilidad social corporativa” de los grandes *trusts*, es decir, que el bienestar de los pueblos dependa de la caridad puntual y voluntaria de aquellos que ponen un parche donde originaron un abismo? *Socialismo e individualismo son sinónimos*. No es posible la igualdad cuando se carece de libertad, cuando la personalidad es despojada y la uniformidad del “se” heideggeriano sustituye al juicio individual: allí donde eso se produce habrá esclavos, no hombres. Pero tampoco es posible la libertad donde no hay igualdad real, jurídica, política, económica y social. La división de la sociedad en “favorecidos” y “desfavorecidos” hace que los segundos no sean libres sino en la elección de su amo, hace también que la libertad de los primeros no sea otra cosa que inestabilidad, confrontación e insen-

sibilidad. La clave de un sistema político correcto es la prudencia, y la prudencia no es otra cosa que *trabajar por uno mismo trabajando por los otros*, movernos gracias al lubricante de nuestro interés en la dirección que señala la brújula de nuestra razón. Mientras la educación no generalice esa conducta bueno será que los gobiernos asuman ciertas responsabilidades.

La libertad sin límites es por lo general más peligrosa que el intervencionismo. La historia ha sido campo de batalla de la filosofía en la medida en que la filosofía ha aceptado convertirse en campo de batalla de la historia, o, con otras palabras, la cuestión no es si la intervención del Estado es o no ética, sino, más bien, *si es rentable*.

Y lo es.

## Bibliografía

- DESCARTES, R.. *Observaciones sobre el programa de Regius*. Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- HOGG, J. *The private Memoirs and Confessions of a justified Sinner*. Köln: Könnemann, 1999.
- KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- ROUSSEAU, J.J. *Las confesiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*, I-III, Buenos Aires: Aguilar, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II*. Valencia: Pre-textos, 1999.
- SPENGLER, O. *La decadencia de Occidente*, I-II. Barcelona: Planneta-Agostini, 1993.
- STUART MILL, J. *Theism*, en: STUART MILL, J. *Three Essays on Religion*. Bristol: Thoemmes Press, 1993.
- TAINE, H. *La pintura en los Países Bajos*, en: TAINE, H. *Filosofía del arte*. Buenos Aires: Austral, 1951.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Universidad, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM / Crítica, 1988.